Duyên khởi

Thuyết **Duyên khởi** (zh. 緣起, sa. *pratītyasamutpāda*, pi. *paṭiccasamuppāda*, bo. *rten cing `brel bar `byung ba*), cũng được gọi là **Nhân duyên sinh** (zh. 因緣生), và vì bao gồm 12 thành phần nên cũng có tên khác là **Thập nhị nhân duyên** (zh. 十二因緣, sa. *dvādaśanidāna*, *dvādaśāṅgapratītyasamutpāda*, bo. *rten `brel yan lag bcu gnyis*), là một trong những giáo lí quan trọng nhất của đạo Phật. Thuyết này chỉ rõ là mọi hiện tượng tâm lí và vật lí tạo nên đời sống đều nằm trong một mối liên hệ với nhau, chúng là nguyên nhân của một yếu tố này và là kết quả của một yếu tố khác, làm thành một vòng với mười hai yếu tố. Các yếu tố này làm loài hữu tình cứ mãi vướng mắc trong Luân hồi (sa., pi. *saṃsāra*).

Giáo lí duyên khởi được ghi lại trong kinh như sau (Chân Nguyên dịch Pāli-Việt):

Imasmiṃ sati, idaṃ hoti;
imass`uppādā, idaṃ uppajjati;
imasmiṃ asati, idaṃ na hoti; imassa

> *nirodhā, idaṃ nirujjhati.* (MN II.32, SN II. 28)
>
> Nếu cái này tồn tại thì cái kia hình thành. Cái này phát sinh thì cái kia phát sinh. Cái này không tồn tại thì cái kia không hình thành. Cái này diệt thì cái kia diệt.

Duyên khởi và Vô ngã (zh. 無我, sa. *anātman*, pi. *anattā*) là hai giáo lí làm rường cột cho tất cả các tông phái Phật giáo. Các nhân duyên (nguyên nhân chính và điều kiện phụ) này gồm có 12 yếu tố.

Thập nhị nhân duyên

Theo kinh *Duyên khởi*, mười hai nhân duyên cụ thể như sau:

1. **Vô minh** (zh. 無明, sa. *avidyā*, pi. *avijjā*), sự không thấu hiểu Tứ diệu đế, không hiểu Khổ là tính chất căn bản của đời sống;
2. Vô minh sinh **Hành** (zh. 行, sa. *saṃskāra*, pi. *saṅkhāra*), hành động tạo nghiệp. Hành động này có thể tốt,

xấu hay trung tính. Hành có thể ở trong ba dạng: thân, khẩu và ý;

3. Hành sinh **Thức** (zh. 識, sa. *vijñāna*, pi. *viññāṇa*), làm nền tảng cho một đời sống tới. Thức này đi vào bụng mẹ. Thức lựa chọn cha mẹ đúng như Hành tốt xấu quy định;
4. Thức sinh **Danh sắc** (zh. 名色, sa., pi. *nāmarūpa*), là toàn bộ tâm lí và vật lí của bào thai mới, do Ngũ uẩn (sa. *pañcaskandha*, pi. *pañcakhandha*) tạo thành;
5. Danh sắc sinh **Lục căn** (zh. 六根, sa. *ṣaḍāyatana*, pi. *saḷāyatana*), là các giác quan, sáu căn (năm giác quan và khả năng suy nghĩ là sáu);
6. Lục căn bắt đầu tiếp xúc với bên ngoài gọi là **Xúc** (zh. 觸, sa. *sparśa*, pi. *phassa*);
7. Xúc sinh **Thụ** (zh. 受, sa., pi. *vedanā*), là cảm nhận của con người mới với thế giới bên ngoài;
8. Thụ sinh **Ái** (zh. 愛, sa. *tṛṣṇā*, pi. *taṇhā*), tham ái, lòng ham muốn xuất phát từ vô minh;
9. Ái sinh **Thủ** (zh. 取, sa., pi. *upādāna*) là điều cá nhân mới muốn chiếm lấy

cho mình;

10. Thủ dẫn đến **Hữu** (zh. 有, sa., pi. *bhava*), là toàn bộ những gì ta gọi là tồn tại, sự sống, thế giới;
11. Hữu dẫn đến **Sinh** (zh. 生, sa., pi. *jāti*), một thế giới và cá nhân mới xuất hiện hẳn hoi;
12. Sinh sinh ra **Lão tử** (zh. 老死, sa., pi. *jarāmaraṇa*), vì có Sinh nên có hoại diệt.

Nguyên văn tiếng Pāli:

Tena samayena buddho bhagavā uruvelāyaṃ viharati najjā nerañjarāya tīre bodhirukkhamūle paṭhamābhisambuddho. atha kho bhagavā bodhirukkhamūle sattāhaṃ eka-pallaṃkena nisīdhi vimutti-sukha-paṭisaṃvedī.
atha kho bhagavā rattiyā paṭhamaṃ yāmaṃ paṭiccasamuppādaṃ anulomapaṭilomaṃ manas' ākāsi:
avijjāpaccayā saṃkhārā,
saṃkhārapaccayā viññāṇaṃ,
viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ,
nāmarūpaccayā saḷāyatanaṃ,
saḷāyatanapaccayā phasso,

phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādanapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ soka-parideva-dukkha-domanass-upāyāsā sambhavanti. evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. avijjāya tv eva asesa-virāga-nirodhā saṃkhāranirodho, saṃkhāranirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatana-nirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādananirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmaraṇaṃ soka-paridevadukkha-domanass-upāyāsā nirujjhanti. evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotīti.

atha kho bhagavā etam atthaṃ viditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi: yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato

brāhmaṇassa, ath`assa kaṃkhā vapayanti sabbā yato pajānāti sahetu-dhamman`ti"

Dịch nghĩa:

Thời nọ, Phật Thế Tôn an trú tại Ưu-lâu-tần loa (zh. 優樓頻螺, sa. *uruvilvā*, pi. *uruvelā*), bên bờ sông Ni-liên-thiền (zh. 尼連禪, sa. *nairañjanā*, pi. *nerañjarā, nirañjarā*) dưới gốc một cây bồ-đề, lần đầu tiên đạt chính đẳng giác (sa., pi. *abhisambuddha*). Phật Thế Tôn ngồi chân tréo kết già bảy ngày dưới gốc cây bồ-đề, thưởng thức sự an lạc của giải thoát.

Vào canh thứ nhất, Phật quán chiếu trong thâm tâm nguyên lí duyên khởi hướng xuôi chiều (sa., pi. *anuloma*) và ngược chiều (sa. *pratiloma*, pi. *paṭiloma*): Từ vô minh mà các hành phát sinh, từ các hành mà thức phát sinh, từ thức danh sắc, từ danh sắc là sáu giác quan (cùng với sáu đối tượng của chúng), từ sáu giác quan sinh ra xúc, từ xúc sinh ra thụ, từ thụ tham ái, từ tham ái ra thủ, từ thủ ra hữu, từ hữu ra sinh, từ sinh ra lão tử, ưu sầu, hoạn

nạn, bất hạnh, tuyệt vọng. Sự hình thành của nguyên khối khổ này là như thế.

Qua sự chấm dứt và tiêu diệt của vô minh mà các hành chấm dứt, qua sự chấm dứt của hành mà thức chấm dứt, qua sự chấm dứt của thức mà danh sắc chấm dứt, qua sự chấm dứt của danh sắc mà sáu giác quan chấm dứt, qua sự chấm dứt của sáu giác quan mà sự chạm xúc chấm dứt, qua sự chấm dứt của sự chạm xúc mà thụ chấm dứt, qua sự chấm dứt của thụ mà tham ái chấm dứt, qua sự chấm dứt của tham ái mà thủ chấm dứt, qua sự chấm dứt của thủ mà hữu chấm dứt, qua sự chấm dứt của hữu mà sinh chấm dứt, qua sự chấm dứt của sinh mà lão tử, ưu sầu, hoạn nạn, bất hạnh, tuyệt vọng chấm dứt. Sự chấm dứt của nguyên khối khổ này là như vậy.

Lúc ấy, sau khi nhận thức rõ điều này, Thế Tôn thốt lên một cách cảm kích:

"Thật như thế, khi các pháp hiện rõ cho một người tinh tiến, một hiền nhân đang quán chiếu thì tất cả những nghi hoặc của ông ta tan biến, bởi vì ông ta

đã nhận thức được Pháp với nguyên nhân của nó (pi. *hetu*)."

Phân tích

Người ta có thể nhìn Mười hai nhân duyên dưới nhiều cách phân tích khác nhau. Cách phân tích thông thường có tính thời gian là: yếu tố 1-2 thuộc về đời sống trước đây, yếu tố 3-7 là điều kiện và nguyên nhân sinh thành của đời sống sau này, yếu tố 8-10 là kết quả trong đời sống này, yếu tố 11-12 chỉ đời sống tương lai.

Mười hai nhân duyên chỉ rõ tính chất liên hệ lẫn nhau của dòng chảy "Tâm", "Vật" của thế giới hiện tượng, trong đó những khái niệm quan trọng nhất là "Ta", "Người", "Sinh vật". Nếu thuyết vô ngã chỉ rõ thế giới và con người do các yếu tố giả hợp kết thành với nhau, thật chất là trống rỗng, thì thuyết nhân duyên có tính chất tổng hợp các yếu tố đó, chỉ ra rằng mọi hiện tượng thân tâm đều bắt nguồn từ những hiện tượng khác. Sự phụ thuộc lẫn nhau đó có thể nhìn dưới khía cạnh đồng thời hoặc có thứ tự thời gian.

Thuyết Mười hai nhân duyên được các trường phái Phật giáo giải thích khác nhau. Tiểu thừa cho rằng thuyết này đã giải thích nguyên nhân của khổ và tất cả mọi pháp hữu vi (sa. *saṃskṛta*) đều có nguyên nhân và điều kiện mới sinh ra nên chúng vô ngã - không có một tự tính nào. Như thế thuyết Mười hai nhân duyên nhằm dẫn đến quan điểm vô ngã.

Trong Đại thừa, Mười hai nhân duyên được sử dụng để chứng minh sự không thật của sự vật và đặc biệt trong Trung quán tông (sa. *mādhyamika*), Mười hai nhân duyên được định nghĩa là tính Không. Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa nhấn mạnh rằng Mười hai nhân duyên không nên hiểu theo thứ tự thời gian. Thuyết này nói lên sự liên hệ của vạn vật một cách tổng quát.

THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN

THÍCH
ĐỨC THẮNG

Suốt 49 ngày đêm đức Bồ-tát ngồi tư duy trên tòa kim cương dưới bóng cây Bodhivṛksa, và cuối cùng nổ lực hàng phục được ma quân trong lẫn ngoài. Ma trong thì có ma phiền não vọng tưởng; ma ngoài thì có ma thinh sắc, ma uy lực.

Sau khi hàng phục được ma quân, đến ngày cuối cùng, Ngài thấy thân tâm trở nên vắng lặng và sáng suốt, bao nhiêu cảnh mê mờ và, phiền não đều biến mất.[1]

- Canh hai Ngài chứng được túc mạng minh: Thấy biết tất cả những nghiệp nhân của mình và tất cả chúng sanh nhiều đời về trước: từ việc lành, việc dữ, cha mẹ, quyến thuộc, giàu nghèo, sang hèn, tốt xấu, cho đến mỗi đời tên họ là gì đều biết một cách rành rẽ.

- Đến nửa đêm Ngài chứng được thiên nhãn minh: Thấy rõ ba cõi, sáu đường những cảnh giới hoặc an vui, hoặc khổ dơ, chúng sanh xinh đẹp xấu xa rõ ràng như nhìn thấy trong gương.

- Đến lúc sao mai vừa mới mọc Ngài chứng được lậu tận minh: Dứt sạch mọi phiền não, rõ hết mọi đầu mối duyên nghiệp. Tâm thể

trở nên vắng lặng sáng suốt. Năm ấy Ngài 35 tuổi[2].

Sự kiện giác ngộ của Ngài là một khám phá về những nguyên nhân trói buộc chúng sanh vào con đường sinh tử luân hồi, và phương pháp để diệt trừ những khổ đau mà chúng sanh phải gánh chịu. Đây là những điều mà trước kia Ngài đã từng cưu mang.

Đạo lý giải thoát của Ngài được đặt nền tảng chính yếu qua thập nhị nhân duyên và tứ đế.

Với thập nhị nhân duyên Ngài đã khám phá ra nguyên nhân chính yếu của vòng tròn sinh khởi và huỷ diệt khổ đau của sinh tử luân hồi. Theo phương pháp quán thuận nghịch, tức là cách quán lưu chuyển và hoàn diệt của thập nhị nhân duyên.

Trong 49 ngày đêm Ngài ngồi tư duy dưới bóng cây Bồ-đề không ngoài vấn đề này. Vấn đề sinh, lão, bệnh, tử được Ngài đặt ra như là một tiên quyết là làm sao biết được vấn đề con người từ đâu sinh ra? Và khi chết sẽ đi về đâu?

Theo kinh *Quá khứ hiện tại nhân quả* q.3[3] Phật dạy:

«Lúc bấy giờ là canh ba, Bồ-tát Thích-ca Mâu-ni quán sát tất cả căn tánh chúng sanh, do nhân duyên gì mà có lão, tử? Bồ-tát biết lão tử do sinh mà có. Nếu dứt bỏ sự sanh thì không có lão tử. Hơn nữa sự sanh này không phải do trời sinh, không phải tự mình sinh, cũng không phải không duyên cớ gì mà sinh. Tất cả mọi sự mọi vật đều do nhân duyên sinh. Vì có nghiệp của ba cõi, nên các nghiệp trong ba cõi từ đâu sinh ra? Biết rằng nghiệp của ba cõi từ thủ sinh ra, ái từ thọ sinh ra, thọ từ xúc sinh ra, xúc từ lục nhập sinh ra, lục nhập từ danh sắc sinh ra, danh sắc từ thức sinh ra, thức từ hành sinh ra, hành từ vô minh sinh ra.

«Nếu vô minh diệt thì hành diệt, v.v... cho đến lão tử diệt.

«Quán sát thuận nghịch mười hai chi nhân duyên như thế, canh ba vừa dứt Ngài đã phá được màn vô minh khi sao mai vừa mới mọc. Như Lai chứng đặng trí tuệ sáng suốt, đoạn tất cả mọi chướng ngại thành Nhất thiết chủng trí[4].»

Qua đoạn kinh văn này cho chúng ta một cái nhìn thấu suốt từ căn để cội nguồn duyên khởi theo lưu chuyển và hoàn diệt

quán của thập nhị nhân duyên. Và đây là toàn bộ đoạn kinh văn diễn tả quá trình phát kiến duyên khởi theo hệ nam truyền Pàli:

«Các tỷ-khưu! Xưa kia, khi ta còn là Bồ-tát, chưa thành chính giác, Ta tự nghĩ: Cõi đời này thật do những nỗi lo khổ (kiccha) ràng buộc; sinh, già, chết để rồi lại sinh ra, và vẫn chưa biết thoát ly cái khổ của già, chết thì làm sao biết được cái khổ già, chết để thoát ly? Lúc đó Ta tự hỏi: do đâu có già, chết? Do đâu có già, chết?

«Bấy giờ nhờ sự tư duy chính đáng (yoniso-manasikāra) mà ta phát trí hiểu biết đích thực (abhisamaya: hiện quán) như vầy: do có sinh mà có già, chết, do sinh làm duyên mà có già, chết.

«Lúc đó ta lại nghĩ do đâu mà có sinh, có hữu, có ái, có thọ, có xúc, có lục nhập, có danh sắc, cho đến do đâu mà có danh sắc?

«Bấy giờ, do sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vầy; do có thức mà có danh sắc, do có thức làm duyên mà có danh sắc.

«Rồi ta lại hỏi do đâu mà có thức, lấy gì làm

duyên mà có thức?

«Bấy giờ, ta tự nghĩ, thức này là vật có thể trở lại, vượt lên trên danh sắc, chỉ do vào đó (chúng sinh) có già, sinh, chết, và tái sinh, tức lấy danh sắc làm duyên mà có thức, lấy thức làm duyên mà có danh sắc, lấy danh sắc làm duyên mà có lục nhập, lấy lục nhập làm duyên mà có xúc vân.vân ... Như vậy thuần là nguyên nhân của khổ uẩn.

«Lớn thay những nguyên nhân ấy! Thế là, với Ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng.

«Bấy giờ, Ta lại tự nghĩ, làm thế nào không có già, chết? Cái gì diệt thì già, chết diệt?

«Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát sinh trí hiểu biết đích thực như vầy: Không sinh thì không già, chết, sinh diệt thì già, chết diệt.

«Lúc đó ta lại tự nghĩ, làm thế nào có được không sinh, không hữu, không thủ, không ái, không thọ, không xúc, không lục nhập, không danh sắc, cho đến cái gì diệt thì danh sắc diệt?

«Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vầy: không có thức thì không có danh sắc, thức diệt thì danh sắc diệt.

«Bấy giờ, ta tự nghĩ, làm thế nào để không có thức? Cái gì diệt thì thức diệt?

«Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vầy: không có danh sắc thì không có thức, danh sắc diệt thì thức diệt.

«Lúc đó ta tự nghĩ, cái đạo mà ta vừa ngộ có thể đạt được, tức là, danh sắc diệt thì thức diệt, thức diệt thì danh sắc diệt, do danh sắc diệt mà lục nhập diệt, lục nhập diệt thì xúc diệt, cho đến... như vậy là thuần diệt những khổ uẩn.

«Lớn thay cho sự tiêu diệt ấy! thế là với ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng. Điều này cũng giống như một người đang thơ thẩn trong cánh đồng hoang bỗng phát hiện con đường mòn của người xưa đã đi và cứ đi theo lối mòn ấy mà thấy được làng mạc và thành quách của người xưa và nhà cửa của người xưa với vườn, sân, rừng cây, ao

sen và tường hoa v.v[5]...»

Qua đoạn kinh văn này, cho chúng ta thấy nhân duyên chỉ gồm có 10 chi, chứ không phải là 12 chi như kinh *Quá khứ hiện tại nhân quả* bên Hán tạng.

Về nội dung tư tưởng ý nghĩa duyên khởi thì ngay trong nội bộ của Tiểu thừa cũng không đồng quan điểm trong nhận thức về sự thật hữu của chúng[6], và cũng chính từ đây nó là một trong những nguyên nhân đưa đến sự manh nha phân phái thành Đại thừa và Tiểu thừa sau này. Về mặt hình thức, theo Chi phẩm Tương Ưng bộ và Đại phẩm luật bộ nguyên thỉ thì Tiểu thừa cũng đủ 12 chi, tuy nhiên cũng có kinh ghi 10 chi khi nói về nhân duyên chứng ngộ của Phật Tỳ-bà-thi (Vipassa Buddha)[7]; hay Tương Ưng bộ ghi về những tư duy trước khi Bồ-tát thành đạo,[8] thì không có 2 chi vô minh và hành. Có kinh ghi 9 chi, không có 3 chi vô minh, hành và lục nhập.[9] Đó là nói về Chi phẩm Tương Ưng và Đại phẩm luật bộ của hệ Tiểu thừa. Trong khi hệ Hán tạng những kinh tương đương trên đều nhất thống ghi là 12 chi.

Theo chúng tôi ngay trong chính hệ Tiểu

thừa giữa các kinh trong Kinh bộ còn không có sự thống nhất chi số trong sự kiện này, nên sự kiện này sau này đã trở thành vấn đề giáo tướng giữa các luận sư của A-tỳ-đạt-ma, đã phát sinh ra nhiều kiến giải trong luận bộ. Theo «luận *Đại Tỳ-bà-sa*[10] đã dùng rất nhiều hình thức như đề cập về *Một duyên khởi* (chỉ cho tất cả pháp hữu vi), *Hai duyên khởi* (nhân và quả), *Ba duyên khởi* (hoặc, nghiệp, sự), *Bốn duyên khởi* (vô minh, hành, sinh, lão tử) cho đến *mười hai duyên khởi;* còn *Câu xá luận*, *Thành duy thức luận*, đều lấy mười hai chi để y cứ. Theo học giả Taiken Kimura về hình thức này thì cho rằng: "Giả sử đây không phải là chủ trương ban đầu về số mục thì nó cũng có thể được thêm hoặc bớt tuỳ theo sự tiện lợi cho việc quan sát. Nếu đứng trên một lập trường nào đó mà nhận xét, thì lấy số mục ấy làm nền tảng để bao quát toàn thể cũng là một phương pháp cần thiết.[11]" Vì những lý do trên:

- Chúng tôi chọn mười hai nhân duyên để nói về sự kiện giác ngộ của đức Phật mà không sợ có gì là sai trái hay mâu thuẫn giữa hai kinh theo Đại thừa và Tiểu thừa. Vì có vô minh hay không có vô minh, có hành

hay không có hành, chúng vẫn nói lên được tánh duyên khởi hiện thực của chúng ngay trong hiện tại. Và cũng từ trong hiện thực này mà đức Phật đã giác ngộ thành bậc Chánh đẳng Chánh giác. Theo như nhà học giả Taiken Kimura cho rằng điều chủ yếu ở đây: “Là lấy vấn đề làm trung tâm chứ không phải lấy giáo điều và sự chú giải giáo điều làm chủ yếu[12]”.

- Qua hai thuyết 12 chi và 10 chi giữa Pàli tạng và Hán tạng, chúng ta chưa thẩm định được thuyết nào có trước và thuyết nào có sau, nên vấn đề này chúng tôi không đặt ra. Vì có thêm hay bớt thì ý nghĩa tư tưởng của chúng vẫn không thay đổi. Do đó cho nên chúng tôi chọn mười hai nhân duyên để bàn về chúng.

Theo kinh A-hàm bên Hán tạng của Tiểu thừa thì ngoài 12 chi này ra có chỗ đề cập đến 10 chi, 9 chi, 8 chi, 7 chi v.v... Nhưng thật ra chúng cũng được hàm nhiếp vào trong 12 chi.

Theo kinh *Tạp A-hàm* 12[13] của Tiểu thừa thì cho rằng pháp duyên khởi là chân lý vĩnh hằng thực hữu bất biến, chính đức Phật đã nhờ quán sát chân lý này mà giác

ngộ, và cũng vì chúng sanh mà khai thị pháp này, theo hai cách quán lưu chuyển và hoàn diệt: về sự thành tựu khổ đau của con người bằng cách nào, và bằng cách nào để hủy diệt chúng? Đức Phật dạy:

«Thế nào là pháp nhân duyên[14]*? Là cái này có nên cái kia có, như duyên vô minh nên có hành, duyên hành nên có thức, cho đến, tụ tập thuần một khối khổ lớn như vậy.*

"Thế nào là pháp duyên sanh[15]*? Là vô minh, hành,... Dù Phật có xuất hiện hay chưa xuất hiện ở thế gian thì pháp này vẫn thường trụ, pháp trụ, pháp giới*[16]*. Pháp này Như lai đã tự giác tri, thành Đẳng chánh giác, vì người diễn nói, chỉ dạy, hiển bày; rằng: Duyên vô minh có hành, cho đến, duyên sanh nên có già, bệnh, chết, ưu, bi, não, khổ.*

"Dù Phật có xuất hiện hay chưa xuất hiện ở thế gian thì pháp này vẫn thường trụ, pháp trụ, pháp giới. Pháp này Như lai đã tự giác tri, thành Đẳng chánh giác, vì người diễn nói, chỉ dạy, hiển bày; rằng: duyên sanh nên có già, bệnh, chết, ưu, bi, não, khổ.

"Các pháp này pháp trụ, pháp không[17]*,*

pháp như, pháp nhĩ, pháp chẳng lìa như, pháp chẳng khác như, chân đế, chân thật, không điên đảo. tùy thuận duyên khởi như vậy, đó gọi là pháp duyên sanh[18]*. Tức là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão, bệnh, tử, ưu, bi, não, khổ. Đó gọi là pháp duyên sanh.*

"Đa văn Thánh đệ tử đối với pháp nhân duyên và pháp duyên sanh này bằng chánh tri mà thấy rõ như thật, không truy tìm về đời trước[19] *mà nói rằng: 'Tôi trong đời quá khứ hoặc có, hay không có? tôi trong quá khứ là loài gì, tôi trong quá khứ như thế nào?'*[20] *Không truy tìm tương lai mà nói rằng: 'Tôi ở đời vị lai hoặc có, hay [84b] không có? tôi là loài gì, tôi sẽ như thế nào?' Bên trong chẳng do dự*[21]*: 'Đây là những thứ gì? tại sao có cái này? Trước đây chúng là cái gì? Sau này chúng sẽ là cái gì? Chúng sanh này từ đâu đến? ở đây mất rồi sẽ đi về đâu ?'*[22]

"Nếu các Sa-môn, Bà-la-môn nào khởi các kết sử kiến[23] *phàm tục, tức là, kết sử của ngã kiến, kết sử của chúng sanh, kết sử của thọ mệnh, hoặc kết sử của kiến chấp cữ*

kiêng tốt xấu[24]*. Khi tất cả những điều đó được đoạn tận, được biến tri, cắt đứt gốc rễ, như chặt ngọn cây đa-la, ở đời vị lai thành pháp bất sanh. Đó gọi là đa văn Thánh đệ tử đối với pháp nhân duyên và pháp duyên sanh bằng chánh trí mà như thật khéo thấy, khéo tỉnh giác, khéo tu tập, khéo thể nhập.”*

Theo các nhà Tiểu thừa thì pháp duyên sinh này dù có Phật ra đời hay không ra đời pháp này vẫn thường trụ, pháp trụ, pháp giới. Pháp này Như Lai đã tự giác tri thành Đẳng chánh giác, vì chúng sanh mà diễn nói chỉ dạy, hiển bày, rằng:

- Chúng sanh từ vô thỉ cho đến nay, vì vô minh hoặc nghiệp các phiền não theo đó mà khởi, nên đối với thật sự, thật lý không nhận thức một cách rõ ràng minh bạch. Đó gọi là vô minh.

- Vì đối với thật sự, thật lý không biết rõ nên tạo ra các tác nghiệp. Đó gọi là hành.

- Khi nghiệp nhân quá khứ mang thần thức đi thác thai trong sát-na ban đầu. Đó gọi là thức.

- Sau khi nhập thai, thì cá thể kia có đầy đủ

hai yếu tố là sắc (chỉ cho thân xác), và phi sắc (chỉ cho thọ, tưởng, hành, thức); nhưng lúc này sáu giác quan chưa hoàn thành. Đó gọi là danh sắc. Danh (thọ, tưởng, hành, thức) sắc (chỉ cho xác thịt).

- Sau khi nhập thai xong, sáu giác quan của thai nhi bắt đầu dần dần tăng trưởng hình thành. Đó gọi là lục nhập.

- Sau khi thai nhi ra đời, thời gian từ 1 tuổi cho đến 3 tuổi là thời gian đứa trẻ bắt đầu dùng sáu giác quan (lục căn) của mình tiếp xúc với hoàn cảnh chung quanh (lục trần) của mình để phát sinh biết (lục thức). Trong thời gian này, tuy có sự tiếp xúc, có phát sinh ra biết, nhưng những cảm giác đối với việc khổ việc vui chưa nhận ra rõ ràng minh bạch được. Đó gọi là xúc.

- Khi đứa bé lên 4 tuổi và cho đến 15 tuổi, đây là thời gian đối với những việc khổ, vui đứa bé bắt đầu có cảm giác phân biệt rõ ràng, từ đó sinh ra tri giác; nhưng thời gian này chưa khởi lên tham dục. Đó gọi là thọ.

- Con người theo thời gian càng lớn, ham muốn dục vọng càng tăng trưởng. Lòng dục thúc đẩy (Ý) được thể hiện ra ngoài hành

động (thân, khẩu), nhưng vẫn chưa tìm cầu sâu rộng lắm. Đó gọi là ái.

- Khi tuổi hoàn toàn trưởng thành, con người muốn đạt được tất cả mọi thứ mong cầu, nên đi khắp nơi tìm kiếm đem về cho mình. Đó gọi là thủ.

- Vì có sự tìm cầu, chứa nhóm cho mình, nên các hoặc nghiệp cũng từ đó phát sinh. Đó gọi là hữu.

- Do nghiệp lực hiện tại, nên sau khi từ bỏ xác thân này, lại phải tiếp tục dẫn khởi thần thức ở trong sát-na đầu thai vào trong tương lai. Đó gọi là sanh.

- Mỗi sát-na, từ khi sinh cho đến khi từ bỏ thân mạng, giai đoạn thời gian này gọi là lão tử.

Đó là cách quán lưu chuyển hay còn gọi là quán thuận qua mười hai nhân duyên, ngược cách quán này gọi là quán hoàn diệt hay còn gọi là quán nghịch bắt đầu từ vô minh khát ái diệt bằng không tạo ra tác nhân thì thọ quả hành cũng không, ... cho đến sanh, lão tử cũng không hiện hữu, và như vậy vòng xích mười hai nhân duyên không còn nữa. Đó là cách giải thích thông

thường quán thuận nghịch theo kinh nguyên thỉ của các nhà Tiểu thừa.

Cũng qua mười hai nhân duyên này theo các bộ phái sau này được giải thích thành bốn cách như luận *Câu xá* 9[25] đã giải thích mười hai duyên khởi thành: 1. Sát-na duyên khởi, là một sát-na trong tâm cùng lúc đầy đủ mười hai chi, vì ‹cái này có, cái kia có; cái này sinh, cái kia sinh. Cái này không, cái kia không; cái này diệt thì cái kia diệt[26].› Ở đây theo dạng nhân qủa đồng thời, có nhân là có quả, theo lưu chuyển và, nhân diệt là qủa diệt cùng lúc theo nghĩa hoàn diệt. Do đó sát-na duyên khởi ở đây không lệ thuộc vào thời gian.

2. Liên phược duyên khởi, là trong mười hai chi này duyên khởi không gián đoạn theo quan hệ nhân trước quả sau. Tuy chúng quan hệ liên tục không gián đoạn nhân trước quả sau, nhưng chúng phải tùy thuộc vào thời gian tác nhân đã qua, và thọ qủa sau đó ngay trong hiện tại gần nhất.

3. Phân vị duyên khởi, là căn cứ vào thọ quả hiện tại để tìm cái nhân sinh ra nó, và cũng từ đó căn cứ vào tác nhân hiện tại mà biết quả vị tương lai, như các nhà Hữu bộ

đã giải thích về tam thế lưỡng trùng nhân quả của mười hai nhân duyên. Hữu bộ đã dùng 12 chi nhân duyên phân ra quá trình cùng trạng thái lưu chuyển sinh tử của chúng sanh hữu tình biểu thị ngay trong hiện tại để phân chia thành ba đời hai lớp.

4. Viễn tục duyên khởi, sự duyên khởi liên tục 12 chi nhân duyên này không những chỉ một đời, hai đời, ba đời mà còn nhiều đời.

Thật ra trong bốn cách giải thích này, đứng về mặt thời gian tương đối mà chúng ta có những phân tích về chúng như vậy, đó là chúng ta căn cứ vào phân đoạn sinh tử để phân tích và giải thích; nhưng đứng về mặt biến dịch sinh tử thì vấn đề thời gian không được quan niệm và đặt ra, thì khó mà chúng ta những hữu tình chúng sanh có thể nhận ra được. Do đó ở đây chúng tôi chú trọng hơn về mặt thời gian tác động trong hiện tại mà chúng ta có thể chấp nhận được qua sự tác động nhân quả của thập nhị nhân duyên như của Hữu bộ đã chủ trương.

Một đàng qua tác nhân nhận thức mê lầm do vô minh hoặc nghiệp trong quá khứ dẫn khởi đến thọ quả hiện tại, cọng với tác nhân đang tạo ra di hại đến khổ đau tương lai

trong ba cõi sáu đường, trong chiều nhân quả hiện khởi hỗ tương lưu chuyển của định luật duyên khởi. Đó chính là nghĩa sinh khởi quán của mười hai chi nhân duyên, hay còn gọi là quán thuận. Một đàng khác, qua tác nhân chánh kiến nhận thức thật sự, thật lý một cách rõ ràng có trí tuệ, nên không tạo ra mê lầm trong tác nhân tạo nghiệp hoặc phiền não trong quá khứ hay trong hiện tại, thì trong hiện tại hay trong tương lai sẽ không nhận thọ quả hoặc nghiệp phiền não khổ đau, và như vậy vòng tròn mắc xích mười hai chi nhân duyên tự diệt. Đó chính là nghĩa hoàn diệt quán của mười hai chi nhân duyên, hay còn gọi là quán nghịch. Đây chính là hai cách quán thuận và nghịch của thập nhị nhân duyên.

Từ hai cách quán này chúng hiện rõ ra nhân quả hai lớp ba đời của thập nhị nhân duyên theo sự phân chia của Câu xá luận 9 dưới đây :

Theo thuyết hai lớp ba đời nhân quả phân vị của Hữu bộ chủ trương thì: Vô minh và hành là chỉ cho phiền não đã tạo nghiệp từ đời quá khứ của chúng sanh hữu tình chỉ cho chánh nghiệp của thân và tâm.

Y vào nhân quá khứ này tâm thức thác sinh vào thai mẹ trong sát-na ban đầu, lúc này phân vị hữu tình là thức. Sang sát-na thứ hai trở về sau là phân vị của danh sắc, tuy lúc này lục căn chưa hoàn bị. Nhưng khi thai nhi ở trong thai mẹ lục căn đã hoàn bị rồi thì lúc này gọi là lục xứ (lục nhập). Sau khi thai nhi ra đời từ một đến ba năm, đứa trẻ có cảm giác tiếp xúc, đó gọi là thời gian phân vị của xúc. Từ 4, 5 tuổi cho đến 14, 15 tuổi là thời gian tánh cảm thọ rất mạnh , đó gọi là phân vị thọ. Từ thức cho đến thọ là năm quả của thời hiện tại.

Sau đó từ 16, 17 tuổi trở về sau cho đến 29 tuổi là thời gian ái dục mãnh liệt, nên gọi là phân vị của ái. Từ 30 tuổi trở về sau tâm tham trước mạnh hơn, nên gọi là phân vị của thủ. Và từ đây, mà tạo nghiệp nên gọi là phân vị hữu. Ba chi này gọi là ba chi nhân của đời hiện tại.

Do nhân này chiêu cảm sanh đời vị lai, nên gọi là phân vị sinh. Và cho đến khi chết đi gọi là phân vị lão tử. Hai chi này là hai quả của đời vị lai.

Đó là quan điểm nhân quả hai lớp ba đời của Hữu bộ giải thích như trên. Trong nhân

luôn luôn bao hàm chiêu cảm nghiệp, và quả là khổ, cho nên mười hai duyên khởi câu nhiếp nghiệp cảm khổ ba đường mà nhân quả không bao giờ dừng nghỉ, và không bao giờ có đầu có cuối. Dưới đây là nhân quả hai lớp được chi tiết hóa:

Nhân quả của lớp thứ nhất:

Gồm có bảy chi, và được phân chia theo tác nhân và thọ quả:

- Chi thứ nhất (vô minh, P. *avijjā*), và chi thứ hai (hành, P. *saṃkhārā*): Hai chi này thuộc về tác nhân quá khứ.

- Chi thứ ba (thức, P. *viññānam*) thứ tư (danh sắc, P. *nāmarūpam*) thứ năm (lục nhập, P. *saḷāyatanam*) thứ sáu (xúc, P. *phasso*) thứ bảy (thọ, P. *vedāna*): Năm chi này thuộc về thọ quả hiện tại.

Nhân quả lớp thứ hai:

Gồm có năm chi, và cũng được phân chia theo tác nhân và thọ quả:

- Chi thứ tám (ái, P. *tanhā*) thứ chín (thủ, P. *upādānam*) thứ mười (hữu, P. *bhavo*): Ba chi này thuộc tác nhân hiện tại.

- Chi thứ mười một (sanh, P. *jāti*) thứ mười

hai (lão tử, P. *jarāmaraṇam*): hai chi này thuộc thọ quả tương lai.

Theo những phân tích về thập nhị nhân duyên căn cứ theo thời gian phân đoạn, nên có quá khứ, hiện tại, và tương lai qua ba đời và hai lớp nhân quả theo hai cách quán thuận nghịch.

Cũng trong cách quán thuận nghịch này, thì: «theo *A-tỳ-đạt-ma tạp tập luận* 4, trong truyện Thế tôn thành đạo chứng quả giải thích, Ngài cũng nhờ hai cách quán này mà khai ngộ. Đã y cứ vào vô minh, theo thứ tự thuận quán về sự sinh khởi của mê, gọi là tạp nhiễm thuận quán; và ngược lại từ lão tử, theo thứ tự nghịch quán thiết lập khổ, tập, diệt, đạo của tứ đế mà nói về sự sinh khởi của mê, gọi là tạp nhiễm nghịch quán, để thiết lập hai cách quán thuận nghịch dành cho lưu chuyển quán. Và hoàn diệt quán thì lập ra hai cách quán thuận nghịch cho mười hai nhân duyên. Từ vô minh diệt thì hành diệt thuận xuống đến lão tử, gọi là thanh tịnh thuận quán; và từ lão tử diệt thì sinh diệt và ngược lên đến vô minh diệt, gọi là thanh tịnh nghịch quán.[27]» Có lẽ trong *A-tỳ-đạt-ma tạp tập luận* giải thích về hai

cách quán thuận nghịch như trên, là căn cứ vào sự kiện từ thập nhị nhân duyên đức Phật giác ngộ và, sau đó Ngài triển khai ra giáo lý tứ đế để nhờ đó, không những giải thoát được khổ đau mà còn đạt được an vui Niết-bàn qua tu tập bát chánh đạo. Thật ra giữa thập nhị nhân duyên và tứ đế chúng không phải là một, nhưng chúng cũng không phải khác. Do đó tuỳ theo pháp vị của chính chúng mà chúng ta đánh giá về tác dụng của chúng. Theo đức Phật thì Thập nhị nhân duyên là pháp tu dành cho các hàng Duyên Giác, còn tứ đế dành cho các hàng Thinh văn. Ở đây đức Phật cũng tuỳ theo căn cơ của hành giả mà có pháp vị để hoàn thành khế cơ khế lý cho mỗi chúng sanh trong việc trao truyền chánh pháp của Ngài.

Do đó, bây giờ việc sinh tử của chúng ta không còn là một bí mật không còn là bất khả tri nữa, mà việc từ đâu sinh ra? chết sẽ đi về đâu? Nó rõ ràng minh bạch hiện thực như bóng hiện trong gương. Ngay trong hiện tại, trong sắc thân này, trong gia đình này, trong xã hội này, trong châu lục này, trong cõi ta-bà này, trong hệ hành tinh này. Nếu chúng ta muốn biết sự hiện hữu của ta

và mọi người ở nơi đâu, qua liên hệ nhân quả duyên khởi trong thọ quả hiện tại, thì chúng ta cũng có thể biết được kiếp trước chúng ta đã làm gì? đã ở đâu? đã tạo những nghiệp nhân nào trong quá khứ? qua sự thể hiện thọ quả trong hiện tại này. Và cũng từ đây, trong hiện tại chúng ta cũng có thể biết mình sau khi chết sẽ đi về đâu qua tác nhân hiện tại, mà chúng ta đã tạo ra, chúng sẽ quyết định. Vì vậy cho nên, nếu chúng ta muốn biết nhân đời trước của chúng ta ra sao thì cứ nhìn vào thọ quả trong hiện tại, và muốn biết quả báo trong tương lai như thế nào thì cứ nhìn vào việc làm hiện tại của chúng ta, thì chúng ta sẽ rõ. Việc sống và chết của chúng ta, vì chúng liên hệ nhân quả duyên khởi đến nghiệp nhân và nghiệp quả của biệt nghiệp cá nhân và cộng nghiệp xã hội, nên qua sự thể hiện sống chết này chúng ta có thể đánh giá được tác nhân xấu tốt của cá nhân đó, trong xã hội đó, mà không sợ sai lầm trong nhận thức phân biệt. Do đó việc tạo nhân trong hiện tại chúng sẽ quyết định cho thọ quả khổ đau hay an vui trong tương lai, chúng tuỳ thuộc vào tác nhân hiện tại của chúng ta tốt hay xấu. Chính vì tác nhân hiện tại

chúng sẽ chuyển biệt nghiệp và cộng nghiệp theo nghiệp nhân thiện ác sinh khởi và hoàn diệt theo nghĩa nhân quả, nên việc làm chủ tác nhân cho mọi hành động của chính mình, chúng ta có thể kiểm soát được qua sự tu tập. Đó là việc chúng ta nên làm qua việc lựa chọn lánh ác làm lành trong hành động của mình. Vì tác nhân hiện tại của chúng ta, chúng sẽ trở thành thứ chủng tử di truyền làm nhân quá khứ cho thọ quả trong tương lai, và chúng sẽ di hại đến thọ quả trong tương lai, nếu tác nhân đó là bất thiện, nên chúng ta phải cẩn thận trong hành động trong việc lựa chọn thiện và bất thiện. Và nếu chúng ta muốn tiến xa hơn nữa trong việc muốn giải thoát khỏi khổ đau trong sống chết thì chúng ta không nên làm, tức là không tạo ra bất cứ tác nhân nào dù là tác nhân thiện đi nữa, thì chúng ta sẽ không chịu thọ quả. Đó chính là con đường vượt qua khỏi khổ đau trong sống chết của pháp hoàn diệt quán. Những quan điểm giải thích về thập nhị nhân duyên của các bộ phái Tát-bà-đa (Hữu bộ), Tuyết Sơn, Đa Văn, Hoá Địa thuộc Tiểu thừa về sự thực hữu của các pháp qua thập nhị nhân duyên, và dựa vào tam pháp ấn vô thường, khổ, vô

ngã mà chủ trương nhơn không (S. *pudgalaśūnyatā*) pháp hữu (tam thế thật hữu, pháp thể hằng hữu) của họ, nên sự kiện giác ngộ qua thập nhị nhân duyên được họ giải thích theo những thủ đắc của họ có được qua những lời dạy của đức Phật như những giải thích ở trên.

Nhưng đối với các nhà Kinh bộ cũng thuộc Tiểu thừa, thì họ không tán đồng thuyết của Hữu bộ về sự thật hữu của các pháp qua nhân quả hai lớp ba đời của thập nhị nhân duyên. Kinh bộ đã phủ nhận quan điểm này, và chỉ chấp nhận có tâm cùng tứ đại là thật tại, và chỉ có hiện tại mới là thật hữu, còn quá khứ thì đã đi qua, và tương lai thì chưa đến, và ngay đến hiện tại cũng chưa chắc đã tồn tại, mà ít nhất chỉ có sự tồn tại của một thứ chủng tử mà thôi. Và cũng từ đây chính là khởi nguyên của thuyết chủng tử của Duy thức, và cũng là cơ sở phát triển Trung quán và các nhà Đại thừa sau này, bằng cách phủ định tất cả mọi sự hiện hữu các pháp được gọi thực hữu của các phái Tiểu thừa nói trên.

Theo *Thành duy thức luận* 8,[28] thì Thập nhị nhân duyên được giải thích như sau:

Từ vô minh cho đến hữu là 10 chi nhân. Sanh, lão tử là 2 chi quả, từ sự phân chia này thiết lập nhân quả nhất trùng. Nhưng vì nhân cùng quả không cùng ở trong hiện tại mà phải khác đời, nên thiết lập nhân quả nhất trùng hai đời:

Vì hai chi vô minh và hành là nhân của năm chi (từ thức cho đến thọ,) nên hai chi vô minh, và hành là chi năng dẫn, còn năm chi kia là chi sở dẫn. Vì vậy nên bảy chi này gọi chung là nhân dẫn dắt.

Vì ba chi ái, thủ, hữu là nhân có thể sinh ra hai chi sinh, lão tử đời vị lai, nên ba chi này gọi là chi năng sinh, hay là nhân sinh khởi, còn lão tử gọi là chi sở sinh hay là sở dẫn sinh.

Tuy ở đây có phân chia ra chi năng dẫn và chi sở dẫn; chi năng sinh và chi sở sinh, nhưng chúng vẫn không ngoài ý nghĩa duyên khởi, hay y tha khởi này. Cho nên sự hiện hữu của nhất trùng hai đời cũng chỉ là một sự hiện hữu giả danh trong ý nghĩa duyên khởi hiện khởi mà thôi.

Theo các nhà Duy thức của Thành duy thức (*Siddhi*), và Nhập lăng già (*Lankāvatāra*)

cho rằng các nhà Tiểu thừa nói chung và các nhà hữu bộ nói riêng chỉ biết nắm giữ hiển giáo của đức Phật chứ không biết gì về mật giáo; họ chỉ chấp nhận sự sinh khởi về mặt hiện tượng về thập nhị nhân duyên của sự vật mà thôi, chứ không tìm hiểu tính bất sinh căn bản của sự vật, và với lập trường nhơn không, pháp hữu nên họ xem ba giới là thật có, có sự sai biệt giữa chủ thể và đối tượng, tự chấp nhận uẩn, xứ, giới, tâm, nhân duyên, sinh, trú, dị, diệt luôn hiện hữu. Trong khi đức Phật đã từng tuyên bố: «*Apratītyasamutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate*.» *(Không bao giờ có thể có một sự vật gì phát sinh mà không có nhân duyên*[29]*.)* Họ đã không để ý đến và bỏ quên, nên không biết đến pháp không (S. dharmaśūnyatā), khi đức Phật dạy: «Mọi vật đều vô thường, mọi vật đều vô ngã.» Khi đề cập về lý duyên khởi Laṅkāvatāra cho rằng vì hiểu được muôn vật phát sinh do nhân và duyên, nên đoạn trừ được mọi vọng tưởng xem mọi sự vật không hiện hữu cho là hiện hữu, và xem sự phát sinh của chúng là từ từ hay đột khởi. Theo Laṅkāvatāra thì duyên khởi phát sinh do hai cách: ngoại nhân, ngoại duyên như đồ gốm, bơ, cây con v.v...

và phát sinh do nội nhân, nội duyên như vô minh, ái, nghiệp v.v... Vì vậy nên các nhà duy thức cho lý duyên khởi thuộc về lãnh vực của vọng tưởng (*parikalpana*) chứ không phải thực hữu.

Theo các nhà Duy thức chỉ có ba sự thật mà thôi đó là: Biến kế sở chấp S.*parikalpana*), Y tha khởi (S.*paratantra*), và Viên thành thật (S. *parinịspanna*). Theo ngài Asaṅga (Vô Trước)[30] sự liên hệ của ba sự thật này được trình bày như sau: «Sự thật về Viên thành thật là sự thật nói đến sự không thể hiện dưới hình thức *Parikalpita* hay *Paratantra*, và không phải không hiện hữu dưới hình thức *Parinịspanna*. Sự thật này không khác, vì cả hai sự thật trước không khác với sự thật sau.»

Về sự thật thứ nhất *Parikalpita*: là nói đến mọi sự vật hiện hữu được là nhờ vào *nimitta* (tướng: về hình sắc) và *lakṣaṇa* (tánh: khổ, lạc...) được gán vào cho sự vật ấy. Ngược lại nếu sự vật tướng và tánh của chúng không được gán vào thì chúng sẽ không hiện hữu. Vậy sự hiện hữu có được của sự vật là do con người tưởng tượng đặt lên cho chúng, kể cả pháp của đức Phật. Do

đó sự hiện hữu này chỉ là một sự hiện hữu trong tưởng tượng của con người, chúng không có liên hệ gì đến sự thật. Vì vậy chúng là *Parikalpita* (biến kế sở chấp). Đó là cách giải thích của các nhà Duy thức trong tập *Siddhi* (Thành duy thức). Cũng vậy tập *Lankàvatàra* thì cho: mọi sự vật duyên khởi biết được là nhờ vào các tướng và tánh của chúng. Tướng và tánh chia ra làm hai loại: một, sự vật chỉ nhờ vào khía cạnh tổng quát nội và ngoại của *nimittta* mà biết; hai, sự vật phải nhờ vào đặc tướng và tánh nội ngoại cả hai *nimitta-laksana* phát sinh mà biết.

Về sự thật thứ hai *Paratantra*: Đứng về mặt sinh khởi, sự hiện hữu của mọi sự vật được hình thành nhờ vào óc tưởng tượng và chúng được y cứ vào một sự vật khác để sinh khởi (*Paratantra*). Do đó sự vật không còn là nguồn gốc chính chúng phát sinh như lúc ban đầu nữa. Vì vậy dù sự vật, thiện, ác, vô ký, hay ba giới, tâm, và tâm sở luôn luôn vẫn lệ thuộc vào tưởng tượng, và sự hiện hữu của chúng cũng khởi lên từ các nhân và duyên mà sinh khởi, có nghĩa là chúng y vào các pháp khác mà sinh khởi để hiện hữu, và vì vậy không thể gọi chúng là

hiện hữu thật sự.

Về sự thật thứ ba *Parinispanna*: là sự thật tối cao thuộc về *Paramrārtha* (chân đế) hay *Tathatā* (như thật tánh) chúng liên hệ đến Niết-bàn, tịnh lạc v.v... mà tất cả phiền não và nghiệp chướng được diệt tận. Sự thật này thuần nhất không có phân biệt giữa chủ thể và vật thể như *Paratantra*. Về phương diện sự tướng thì cũng có thể gọi là *Dharmatā* (pháp nhĩ như thị), hay nói một cách khác là tối thượng tiềm tàng trong thế giới hiện tượng.

Đó là ba sự thật của các nhà Duy thức, qua ba sự thật này thì thập nhị nhân duyên chúng thuộc về hai sự thật trên và chúng được coi như là một sự hiện hữu không thật có, chúng có được là do nhân và duyên mà hiện hữu. Bởi vậy sự hiện hữu của chúng cũng là một thứ vọng tưởng do sự tưởng tượng của con người đặt ra cho chúng, chúng thuộc về Samvṛti (tục đế), chỉ có sự thật thứ ba mới là *Paramārtha* (chân đế).

Cũng như các nhà Duy thức, các nhà Đại thừa nhất là Trung quán rất tán thán công thức thập nhị nhân duyên này, nhưng họ không mấy chú tâm về ý nghĩa của những

vòng chuyền công thức này, vì ở đây họ chỉ chú tâm vào giáo lý chính đó là *dharmaśūnyatā* (pháp không) trong đó có cả *pudgalaśūnyatā* (nhơn không). Nhờ hai pháp này xứng hợp với quan điểm về sự thật của họ, do đó các nhà Đại thừa và Trung quán đã xem đức Phật có hai hình thức giáo lý để dạy người, một là tục đế, và một là chơn đế. Ở đây thập nhị nhân duyên được các Ngài liệt vào hàng tục đế chứ không phải chân đế như các nhà Tiểu thừa và Hữu bộ đã chủ trương.

Ngài Nāgārjūna (Long Thọ) chủ trương mọi vật đều không (*sarvaṃ śūnyam*) như đức Phật đã từng dạy: «Mọi vật đều vô thường, mọi vật đều vô ngã,» không có tự tính, nên các pháp hiện hữu có được là do duyên sinh, ngay cả thập nhị nhân duyên cũng chỉ là một hiện hữu do duyên, nên chúng cũng không thật hữu, chỉ là sự hiện hữu giả danh. Như hai bài kệ mở đầu trong chương quán nhân duyên Trung luận của ngài Nāgārjūnā, Phạm chí Thanh Mục thích như sau: «Như trong kinh *Bát-nhã ba-la-mật*, Phật bảo ngài Tu-bồ-đề: "Bồ tát khi ngồi ở đạo tràng, quán thập nhị nhân duyên cũng như hư không, không cùng tận." Sau đức Phật diệt độ 500

năm, trong thời kỳ tượng pháp, căn tánh con người trở thành ám độn, đắm sâu các pháp; tìm tướng quyết định nơi mười hai nhân duyên, 5 ấm, 12 nhập, 18 giới. Không hiểu thâm ý của Phật mà chỉ chấp vào văn tự. Nghe trong Đại thừa nói: "Rốt ráo Không"; chẳng biết vì lý do gì nói Không, liền phát sinh kiến chấp nghi ngờ rằng: "Nếu tất cả rốt ráo là Không, làm thế nào phân biệt báo ứng tội phước v.v..." Và như vậy, thì không có thế đế và đệ nhất nghĩa đế. Chấp thủ tướng Không ấy, khởi lên sự tham đắm, ở trong lý rốt ráo Không phát sinh vô số sai lầm. Vì những lý do đó, nên Ngài Long Thọ làm bộ luận này.[31]» Theo giải thích của Phạm chí Thanh Mục, thì ở đây, Bồ tát Long Thọ muốn chúng ta nhận thức rõ ràng và hiểu biết thêm về lý nhân duyên sanh một cách hữu lý qua mười hai nhân duyên cũng như các pháp khác, mà không rơi vào thiên kiến, mê chấp, cố định. Vì Phật Pháp là pháp bất định, nên chúng phải được thích ứng và thể hiện qua mọi thời gian, mọi không gian, tùy căn cơ của mọi từng lớp chúng sinh, trình độ trí thức hay kém trí thức. Do đó, chúng không phải là pháp cố định độc lập, và hiện hữu thật

sự, mà chỉ là một hiện hữu giả tạm. Chính vì sự hiện hữu giả tạm nên chúng không có tự tánh riêng của chính nó, chúng mang bộ mặt không tánh; vì vậy sự hiện hữu có được của chúng là do nhân do duyên mà có. Do đó chúng được gọi là *Sarvam Sūnyam*. Bịnh trầm trọng của chúng sanh là bịnh thiên kiến, cố chấp; cho rằng các pháp thường tồn, đoạn diệt, hay là do Thượng đế, Phạm Thiên sáng tạo v.v.... chính những nguyên nhân cố chấp này làm trở ngại con đường khai phóng tự tại giải thoát. Cố chấp là không có tinh thần uyển chuyển, mở tầm mắt, tâm hồn khoáng đại, để nhận lãnh và quan sát cùng tận chân lý phổ quát, tòan diện. Sự thật ngày nay không ai còn nghĩ rằng sự vật trong vũ trụ này là từ vô nhân hay ngẫu nhiên có, mà không phải từ nhiều nhân tố, phương tiện điều kiện hợp thành, như cái bàn, cái ghế. Ngay bản thân chúng ta, cũng do nhiều nhân tố hợp thành... Nhưng chúng ta đừng khẳng định rằng tất cả các pháp đều do nhân duyên sanh mà cố chấp vào nhân duyên, vì nhân duyên cũng không ngoài các pháp.

Qua hai bài tụng mở đầu trong chương quán nhân duyên, Bồ-tát Long Thọ đã nói

lên sự sai lầm không những của các phái ngoại đạo vào lúc bấy giờ, mà ngay trong nội giáo cũng có quan niệm sai lầm về các vấn đề: Sinh, diệt, thường đoạn, một, khác, đến, đi trong nhận thức của họ. Và 14 bài tụng[32] tiếp theo, Bồ-tát Long Thọ tuần tự chỉ ra những nhận thức sai lầm của họ trước hết ngài khẳng định rằng:

Các pháp không tự sinh,

Không từ cái khác sinh,

Không từ cả hai, không vô nhân.

Thế nên biết không sinh . [1]

Theo Ngài các pháp xưa nay vốn không tự chúng, sinh ra, cũng không từ cái khác sinh ra, từ cả hai (tự và tha) sinh ra, hay không nhân sinh ra nên gọi là không sinh, Ngài dạy tiếp:

Như tự tánh các pháp,

Không tồn tại trong duyên.

Vì vốn không tự tánh,

Nên tha tánh cũng không.[2]

Tất các pháp đều do nhân duyên sinh nên chính chúng không có tự tánh. Tự tánh là

chỉ bản thể thường trú mà Bồ Tát Long Thọ gọi là Śūnya, tánh chân không. Bản thể này không phải từ nhân duyên hay phi nhân duyên. Do đó tự tánh bản thể chân không là tánh bất sanh bất diệt… và:

Nhân duyên, thứ đệ duyên,

Duyên duyên, tăng thượng duyên;

Bốn duyên sanh các pháp,

Không có duyên thứ năm.[3]

Nhưng nếu chúng ta quan niệm rằng, ngoài pháp nhân duyên sanh có một tự tánh thường trú khác, thuộc phi nhân duyên, quan niệm như thế cũng là sai lầm thiên kiến. Còn có quan niệm về hữu nhân duyên, phi nhân duyên v.v… là còn các biên chấp trước có không. Ngài tiếp:

Quả là từ duyên sanh,

Hay là phi duyên sanh?

Chính duyên ấy có quả,

Hay là Duyên không quả? [4]

Chúng ta thường hiểu quả là từ nhân duyên sanh ra. Như thế với nhân giống nhau hay khác? Theo quan niệm rằng quả không

khác nhân, bởi nhân sanh ra quả. "Nhân nào quả ấy" quan niệm như thế không phải sai, song không phải hoàn toàn đúng. Bởi vì, nếu quả giống nhân, nhân quả không khác, như vậy người ta đặt danh từ nhân quả làm gì? Nhân quả không khác, có nghĩa nhân tức là quả, quả tức là nhân. Và như thế nhân quả là một. Khi nói nhân trong ấy đã có quả thì không cần nói quả của nhân, thêm thừa. Ngài tiếp:

Quả sanh do pháp ấy,

Pháp ấy gọi là duyên.

Nếu quả ấy chưa sanh,

Sao không nói phi duyên?[5]

Quả phát sinh từ duyên, và như vậy duyên có trước quả có sau. Nếu quả chưa phát sinh thì lúc này chưa gọi là duyên. Như chiếc bình có được là nhờ đất, nước phối hợp mà sinh ra; thấy bình thì biết đất, nước v.v... là duyên của bình. Nếu bình kia chưa có thì tại sao không gọi đất nước là phi duyên? Vì vậy cho nên quả không phải phát sinh từ duyên. Từ duyên còn không sinh huống chi là phi duyên? Ngài tiếp:

Quả trước ở trong duyên,

Có, không đều bất thành.

Trước không, duyên cái gì?

Trước có, cần gì duyên? [6]

Như nếu nói quả khác với nhân. Điều này cũng không đúng. Nhân khác, quả khác thì cũng như nói hột xoài (nhân) sanh ra trái mít (quả). Quan niệm trong nhân đã có quả, trong nhân không có quả, quả chẳng phải là nhân duyên, hữu quả vô quả, phi nhân, phi quả... là quan niệm còn trong tư tưởng lẫn quẩn. Thấu triệt chân lý Phật giáo là người phải nhận định phân minh các nghĩa hẹp, nghĩa rộng, sự lý và tương đối tuyệt đối dung hòa không gian thời gian, tùy duyên bất biến, bất biến tùy duyên. Ngài tiếp:

Như quả không có sanh,

Cũng chẳng phải không sanh,

Chẳng phải có không sanh,

Sao được nói có duyên? [7]

Bài tụng này phê phán khái niệm “nhân” hay nguyên nhân (hetu), tức duyên thứ nhất trong bốn duyên. Nhưng theo ngài Cát Tạng, cả 4 bài tụng trên đều nhắm phê phán về *nhân duyên*; 3 bài kế tiếp, phê

phán 3 duyên còn lại. Ngài tiếp:

Quả nếu khi chưa sanh,

Thì không thể có diệt.

Pháp diệt, làm sao duyên,

Nên không thứ đệ duyên. [8]

Bài tụng này nói lên quả vị lai chưa sinh, thì không thể đề cập đến cái diệt của qủa chưa sinh thì cần gì đến duyên thứ đệ? Trường hợp quả vị lai đã sinh, thì có cần đến duyên thứ đệ không? Trong cả hai trường hợp này cũng không cần duyên thứ đệ. Ngài tiếp:

Pháp chân thật vi diệu,

Như Chư Phật đã nói:

Đó là pháp không duyên,

Vậy đâu có duyên duyên [9]

Vì vậy, cho nên Bồ tát Long Thọ áp dụng luận cứ uyển chuyển bằng học thuyết "Tánh Không" trong Trung Quán luận, bắt đầu bằng nguyên lý nhân duyên sanh. Vì đây là đầu mối đưa đến diệt vọng chấp và giải thoát toàn diện, giác ngộ viên mãn qua lý Trung đạo Đệ nhất nghĩa đế. Ngài dạy tiếp:

Các pháp không tự tánh,

Nên không có tướng có.

Nói rằng: "Cái này có,

Nên kia có." Không đúng. [10]

Các pháp từ các duyên phát sinh, nên tự chúng không có định tánh. Vì không có định tánh nên không có tướng có. Vì không có tướng có nên làm sao bảo là :«cái này có, nên cái kia có?» Cho nên quan điểm này cũng không đứng vững. Ngài tiếp:

Trong nhân duyên riêng, chung,

Không thể tìm thấy quả.

Trong nhân duyên nếu không,

Làm sao từ duyên khởi?[11]

Cho dù là tập hợp chung hay riêng biệt các duyên, thì chúng ta cũng không tìm thấy được quả. Và nếu trong nhân duyên chung và riêng không có qủa thì làm sao bảo là qủa từ nhân duyên phát sinh? Hơn nữa, Ngài tiếp:

Nếu nói duyên không quả,

Mà từ duyên phát sanh;

Quả ấy sao chẳng từ

Trong phi duyên phát xuất? [12]

Nếu không tìm thấy qủa trong duyên, mà nói từ duyên phát sinh. Vậy tại sao không nói là quả ấy phát sinh từ phi duyên? Ngài tiếp*:*

Nếu quả từ duyên sanh;

Duyên ấy không tự tánh.

Từ vô tự tánh sanh,

Sao được từ duyên sanh. [13]

Quả chẳng từ duyên sanh,

Không từ phi duyên sanh.

Vì quả vốn không có,

Duyên, phi duyên cũng không [14]

Nếu quả mà từ duyên phát sinh, thì duyên ấy không có tính cố định. Nếu không có tự tính (không có tính cố định), thì sẽ không có pháp. Nếu không có pháp thì làm thế nào để phát sinh? Vì vậy cho nên quả không từ duyên sinh. Không từ duyên sinh là một hình thức của phủ định duyên, nên nói là phi duyên. Nhưng duyên đã không thì làm

gì có pháp phi duyên. Hai trường hợp này không sinh quả, vì vậy quả không có. Khi quả không có thì duyên cùng phi duyên cũng không.

Từ những nhận thức và chủ trương sai lầm về sự thực hữu của các pháp nói chung và của thập nhị nhân duyên của các nhà tiểu thừa. Bồ-tát Long thọ đã phủ định tất cả mọi kiến chấp sai lầm này và đưa sự mâu thuẫn phi lý của chính họ trong lý luận và nhận thức về các pháp thực hữu, và chủ trương Pháp không. Khi các nhà Tiểu thừa nghe các nhà Đại thừa chủ trương Pháp không (*dharmaśūnyatā*) thì các nhà Tiểu thừa đặt vấn đề là: «nếu mọi sự vật là không thật có, thì sự tìm hiểu về một sự vật không thật có là điều phi lý.» Trước hết ngài cho rằng các nhà Tiểu thừa đã không hiểu được nghĩa của từ Śūnyatā, nên cho rằng Śūnyatā là đối lập với aśūnya (thực hữu), do đó Śūnyatā này có nghĩa là không, trống rỗng, là hư vô, không có gì hết, theo nghĩa đoạn diệt nên có những nạn vấn như vậy. Theo đó Ngài Nāgārjūna đưa ra những phi lý trong cách giải thích sai lầm về các pháp thật hữu của các nhà Tiểu thừa để trả lời cho nạn vấn của họ như sau: Nếu các pháp

vốn tự chúng hiện hữu thì sẽ không bị lý nhân duyên chi phối, và như vậy thì không cần có nhân có duyên, có người làm và có việc làm. Do đó chủ trương của Tiểu thừa phản lại sinh, diệt, nhân quả, tội phước, cho đến các Thánh quả. Vì vậy việc các nhà Tiểu thừa chủ trương mọi sự vật tự thật hữu không thể chấp nhận được, trong khi theo Ngài Śūnyatā như nghĩa hai bài tụng dưới đây:

Pháp do các duyên sanh,

Tôi nói đó là không,

Cũng chính là giả danh,

Cũng là nghĩa Trung đạo
.

Chưa từng có một pháp,

Không từ nhân duyên sanh.

Cho nên tất cả pháp,

Không gì không phải Không[33].

Và chính họ đã phản lại lời dạy của đức Phật đã từng tuyên bố: «*Apratītyasamutpanno*

dharmaḥ kaścim na vidyate.» *(Không bao giờ có thể có một sự vật gì phát sinh mà không có nhân duyên)*. Lời tuyên bố của đức Phật này, nó củng cố và phù hợp với định nghĩa Śūnyatā theo các nhà Đại thừa và đã làm lung lay tận cùng nền tảng của chủ trương thực hữu của các nhà Tiểu thừa. Thật sự nếu mọi vật mà có thật hữu (*aśūnya*) và chúng sanh không nhân không duyên mà hiện hữu, thì sẽ không có vật gì là vô thường, và cũng từ đó chúng sanh sẽ không có khổ đau. Nhưng trên thực tế thì chúng sanh đang sống trong khổ đau, vì vậy cho nên ngài Thánh Thiên (*Śāntideva*) đã nói: «con người vì vô minh (*avidyā*) mà gán sự hiện hữu (*sat*) cho sự vật không hiện hữu (*asat*), tự ngã (*attā*) cho sự vật không có ngã (*anatta*). Vô minh này sẽ chấm dứt khi nào vị này nhận chân được (*paramatthatā*) sự vật hiện hữu như giấc mộng chiêm bao hay như tiếng vọng. Khi nào vô minh diệt, các vòng chuyền khác trong sợi dây chuyền nhân duyên sẽ không có cơ hội để khởi và nhờ vậy, người ấy chứng Niết-bàn.[34]» Từ những giải thích chi tiết trên, chúng ta thấy rõ ràng *Parinișpanna* (viên thành thật) của các nhà

Duy thức và *Paramārtha* (chân đế) của các nhà Trung quán nêu rõ sự thật theo quan điểm của họ, thì chỉ có sự thật này là sự thật độc nhất, liên hệ đến Niết-bàn tịnh lạc, sau khi tất cả phiền não nghiệp chướng được diệt tận, và loại bỏ tất cả các pháp khác; cho rằng chúng chỉ hiện hữu giả tạm trong một thế giới không thật có, đó là thế giới *Parikalpita* (biến kế sở chấp) hay *samvṛti* (tục đế), nhưng vẫn xem sự sinh diệt của các pháp tục đế đều do các nhân hay duyên chi phối. Nói một cách khác, các pháp tục đế luôn luôn chịu sự chi phối và lệ thuộc vào định luật nhân quả của Tiểu thừa, hay luật *Pratītyasamutpāda* (duyên khởi) của các nhà Đại thừa và Trung quán, hay *Paratantra* (y tha khởi) của các nhà Duy thức.

Tóm lại, qua những trình bày về mười hai nhân duyên, cho chúng ta thấy được sự khác biệt giữa Đại thừa và Tiểu thừa trong nhận thức. Một đàng căn cứ vào ba pháp ấn cho rằng ngoài nhơn không ra còn tất cả các pháp đều là thật hữu, nên thập nhị nhân duyên thuộc về chân đế, chúng thuộc về pháp vô vi; chỉ có nhơn không mới là tục đế, chúng thuộc về pháp hữu vi sinh diệt.

Một đàng khác căn cứ vào lời tuyên bố của đức Phật: «Mọi vật đều vô thường, mọi vật đều vô ngã.» mà chủ trương Sarvam Sūnyam, không những chỉ có nhơn không mà còn có pháp không, và do đó tất cả các pháp đều thuộc về pháp sinh diệt không tự tánh, chúng thuộc vào sự chi phối của nhân và duyên sinh diệt nên chúng thuộc về tục đế.

Qua hai sự giải thích này về thập nhị nhân duyên, thật ra cả hai đều căn cứ vào những lời dạy của đức Phật để giải thích. Nhưng trên căn để của những lời dạy này, chúng thể hiện ra được vấn đề khế cơ khế lý của đức Phật khi tuyên thuyết ra những điều này, và như vậy vấn đề căn cơ được đặt ra ở đây. Một, đức Phật dùng giáo lý nhân quả để thuyết minh về tội phước báo ứng, sinh tử Niết-bàn từ thấp đến cao, để hướng dẫn cho những căn cơ chúng sanh nào phù hợp với chúng, với mục đích là dẫn dụ chúng sanh giải thoát khổ đau sinh tử bằng vào những hành động tạo nhân như thế nào thì sẽ thọ quả như thế đó trong thế giới tục đế; nhưng nếu nhân quả, trong thế giới tục đế này mà thấy được bản chất không tự tánh của chúng qua duyên khởi thì chúng ta sẽ

thoát khỏi sinh tử khổ đau. Thật ra khi đức Phật dạy về nhân qủa Ngài không phải không dạy cho mọi người về giáo lý duyên khởi nhưng vì trình độ căn cơ tiếp thu không hết ý của đức Phật, nên giáo lý duyên khởi đã bị các bộ phái và các nhà Tiểu thừa hiểu một cách hời hợt bên ngoài, mà vấn đề cốt tủy sâu thẳm đằng sau họ không thấy đến, nên chỉ chấp nhận chúng trên phương diện áp dụng cho các pháp hữu vi mà thôi. Do đó nhận thức của họ về pháp hữu dành cho thập nhị nhân duyên theo đó cũng trở nên sai lầm trong phương diện cứu cánh rốt ráo thực hữu của chúng. Một, đức Phật dùng giáo lý duyên khởi thuyết minh về sự hiện hữu có được các pháp là do nhân và duyên, và sự hiện hữu đó là một hiện hữu không có tự tánh. Vì vậy cho nên đức Phật luôn luôn nhấn mạnh đến sự quan trọng của nhân duyên qua lời dạy: «*Apratītyasamutpanno dharmaḥ kaścim na vidyate*.» *(Không bao giờ có thể có một sự vật gì phát sinh mà không có nhân duyên)*. Ở đây chúng ta nên biết rằng, tuy đức Phật nhấn mạnh đến sự quan trọng của nhân duyên, nhưng nhân duyên không phải là pháp cứu cánh, do đó nhân duyên không

ngoài các pháp, nên chúng vẫn là pháp thuộc thế giới tục đế chứ không phải chân đế, vì vậy muốn đạt được đệ nhất nghĩa.

Cho nên trong kinh nói,

Nếu thấy pháp nhơn duyên.

Thì có thể thấy Phật,

Thấy Khổ, Tập, Diệt, Đạo.[35] [379]

Ở đây, nếu ai thấy tất cả pháp thế gian (thuộc tục đế) đều từ các duyên mà sanh khởi là Không, thì người ấy có khả năng thấy pháp thân Phật, đẩy lùi vô minh, thêm lớn trí tuệ, và có thể thấy được bốn Thánh đế khổ, tập, diệt, đạo. Thấy bốn Thánh đế, đạt đến bốn Thánh quả, diệt mọi khổ não chứng đắc Niết-bàn an lạc. ❑

T.Đ.T.

[1] Quá khứ hiện tại nhân quả kinh, □ 去 □ 在 因 果 □， Đ.3, q.3, tr. 639c-641b

[2] Có nhiều kinh theo hệ Đại thừa cho

rằng, Thái tử xuất gia năm 19 tuổi và thành đạo năm 30 tuổi. Ở đây chúng tôi theo kinh Đại Bát Niết-bàn của Trường bộ 1 tr. 651, bản dịch HT.T. Minh Châu, và Nhất-thiết hữu bộ Tỳ-nại-da tạp sự (Đ. XXIV, tr. 382) thì Ngài xuất gia năm 29 tuổi và thành đạo vào năm 35 tuổi.

[3] Quá khứ hiện tại nhân quả kinh, □ 去 □ 在 因 果 □， Đ.3, q.3, trang 642a-642b

[4] Nhất thiết chủng trí, 一 切 种 智, Skt: *Sarvathā-jñāna*, là một trong ba trí, 1. Nhất thiết trí, 一 切 智, là trí hiểu biết tất cả tổng tướng của các pháp, tức là chỉ cho không tướng. Đây là trí của thinh văn, Duyên giác. 2. Đạo chủng trí, 道 种 智, là trí hiểu biết tất cả biệt tướng của các pháp. Đây là trí của Bồ-tát. 3. Nhất thiết chủng trí, 一 切 种 智, là trí thông đạt tổng tướng cùng biệt tướng các pháp, chỉ cho trí của Phật.

[5] (Pāli: *Samyutta Nikāya* No XII. Vol. 11 , p. 101-106; Hán: *Tạp A-hàm* 12.) *Nguyên Thủy Phật giáo tư tưởng luận*, trang 233-235., bản dịch HT. Thích Quảng Độ.

[6] Chủ trương của Hữu bộ về sự thật hữu của các pháp. Từ sự bất đồng về chủ trương

này Kinh lượng bộ ra đời, và tách ra thành một phái riêng.

[7] « Kinh Đại bản,» T*rường bộ*; D. 14. *Mahāpadāna* II, p. 31)

[8] *Samyutta Nikaya* No XII. vol 11.

[9] «Kinh Đại duyên,» *Trường bộ*; D 19. *Mahānidana sutta*.)

[10] Luận *Đại Tỳ-bà-sa* 24. Vạn bản tr. 98.

[11] *Nguyên Thủy Phật giáo tư tưởng luận* , trang 239. bản dịch HT Thích Quảng Độ.

[12] *Nguyên Thủy Phật giáo tư tưởng luận* , trang 221. bản dịch HT Thích Quảng Độ.

[13] Đ. 2, *Tạp A-hàm kinh*, q. 12, kinh 334, tr. 92b-92c.

[14] Nhân duyên pháp, hay lý duyên khởi. Pāli: *paṭiccasamuppāda*.

[15] Duyên sanh pháp, hay duyên dĩ sanh. Pāli*: paṭiccasamuppanna dhamma*.

[16] Pāli: *uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā,* Các Như lai xuất hiện hay không xuất hiện, giới này (đạo lý này) vốn

thường trú; đó là tính a n trụ của pháp (pháp trụ tánh), tính quyết định của pháp (pháp vị tánh), và tính y duyên (tương y tương duyên).

[17]· Pháp trụ, pháp không 法住, 法空; trong bản Pāli: *dhammāṭṭhitatā* (pháp trụ tánh), *dhammaniyāma* (pháp vị tánh, pháp định tánh).

[18]· Pāli: katame ca, bhikkhave, paṭiccasamuppannā dhammā? jarāmaraṇaṃ, bhikkhave, aniccaṃ saṃkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ khayadhammṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammaṃ, các pháp duyên sanh (duyên sanh pháp) là gì? Già chết là vô thường, hữu vi, do duyên mà khởi, chịu quy luật đào thải, tiêu vong, ly tham, diệt tận.

[19]· Hán: tiền tế 前際, Pāli: pubbantaṃ

[20]· Pāli: ahosiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ, nanu kho ahosiṃ atītamaddhānaṃ, kiṃ nu kho ahosiṃ atītamaddhānaṃ, kathaṃ nu kho ahosiṃ atītamaddhānaṃ, kiṃ hutvā kiṃ ahosi nu kho ahaṃ aittāmaddhānaṃ, quá khứ tôi

hiện hữu hay không hiện hữu? Quá khứ tôi là gì, tôi là thế nào? Quá khứ, do hiện hữu cái gì mà tôi hiện hữu?

[21]· Pāli: *etarahi paccuppannaṃ addhānaṃ ajjhattaṃ kathaṃkathī bhavissati*, hoặc ở đây trong đời hiện tại mà nên trong có nghi hoặc.

[22]· Pāli: *ahaṃ nu kho'smi, no nu kho' smi, kiṃ nu kho'smi, kathaṃ nu kho'smi, ayaṃ nu hko sattā kuto āgato, so kuhiṃ gamissatī'ti*, ta đang hiện hữu, hay không đang hiện hữu? ta đang là cái gì? ta đang là thế nào? Chúng sanh này từ đâu đến? Rồi nó sẽ đi đâu?

[23]· Hán: kiến sở hệ 見所繫. Pāli: *diṭṭhi-saṃyojana*.

[24]· Kỵ húy cát khánh kiến sở hệ ? 忌諱吉慶見所繫

[25] Đ. 31, *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận*, 阿 毗 达 磨 俱舍論 tr. 48c- 49a

[26] Hán: Thị hữu cố bỉ hữu, thị sinh cố bỉ sinh; thị không cố bỉ không, thị diệt cố bỉ diệt, 是有故彼有，是生 故彼生；是空故彼空，是滅 故彼滅 .

[27] *Phật quang Đại từ điển*, 佛 光 大 辭 典 1, tr. 338c-339a

[28] Đ. 31; No. 1585, *Thành duy thức luận*, tr. 42b-43c

[29] *Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa*. tr. 353. Bản dịch HT. Thích Minh Châu.

[30] *Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa*. tr. 366. Bản dịch HT. Thích Minh Châu.

[31] Đ. 30, No. 1564, *Trung luận 1*, chương Quán nhân duyên đệ nhất; tr. 1b-1c

[32] Đ. 30, No. 1564, *Trung luận 1*, chương Quán nhân duyên đệ nhất; tr. 2b-3b

[33] Đ. 30, No. 1564, *Trung luận 1*, chương Quán Tứ đế đệ nhị thập tứ; □ 四 □ 品 第 二 十 四, *Ārya-satya parīkṣā*; tr. 33b.

[34] *Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa*. tr. 361-362. Bản dịch HT. Thích Minh Châu.

[35] Đ. 30, No. 1564, *Trung luận 1*, chương Quán Tứ đế đệ nhị thập tứ; □ 四 □ 品 第 二 十 四, *Ārya-satya parīkṣā*; tụng 379, tr. 34c.